

Article

« Compromis avec la modernité. Ethnographie et vie quotidienne dans une plaine rizicole du Japon »

William Kelly

Anthropologie et Sociétés, vol. 22, n° 3, 1998, p. 13-22.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015556ar>

DOI: 10.7202/015556ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

COMPROMIS AVEC LA MODERNITÉ

Ethnographie et vie quotidienne dans une plaine rizicole du Japon

William Kelly



What then is modernity ? In part, it is to ask the question, for self-consciousness about time and the character of our moment in it seems to be central to modern consciousness. Where the ancients asked « how can we live with others in tranquil perpetuity ? » and made justice the foundation of their morals, we modern ask, « How can we live with ourselves today ? » and make therapy the foundation of ours. Self-consciousness turns out to be a deadly form of evolution, because individuals who reflect on their origins, query their place in time, dissect associations, question their convictions, impugn their natural authorities, and analyze their moral principles ultimately make the discovery that their alienating intelligence can win the victory of liberation (the absence of constraints and limits) only at the price of deracination (the absence of roots and meaning). This, the irony of the species' maturation, is the dilemma of modernity. The liberation the race has sought from traditional societies weighted down with the gravity of custom, hierarchy, and bondage to nature and natural purpose, turns out when won to entail homelessness, arbitrariness, and the impossibility of creating meaningful lives in the absence of natural purpose. Free finally to make our own lives, we peevishly wish that God had never tossed us out of Eden and then crept off like an ailing animal to die in some corner of the cosmos, conspicuously indifferent to our plight, leaving us with the paltry freedom we thought would make us like him.

Barber 1982 : 28

L'ethnographie et la vie de tous les jours

Dans les États-Unis des années 1950, où sévissaient la guerre froide, la persécution politique et l'apathie publique, C. Wright Mills imagina une sociologie qui participerait activement aux structures de la société et révélerait les contraintes qui s'exercent sur la vie individuelle. Il écrivait à une époque où la vision originale d'une sociologie théoriquement engagée et historiquement documentée avait cédé le pas à des modèles sans vie à la Parsons et à des récits historiques sans signification. Heureusement, sa vision sonna le tocsin d'un projet moribond, au lieu de signer l'épitaphe d'une discipline dans le coma. Depuis, une véritable « sociologie historique » est réapparue dans les travaux de penseurs aussi disparates que Philip Abrams, Norbert Elias, Anthony Giddens, Eric Hobsbawm, Arthur Stinchcombe, E. P. Thompson et Charles Tilly.

À l'époque de Mills, l'anthropologie traversait aussi une phase schizophrène, divisée qu'elle était entre les mécaniques structurales et les particularités ethnographiques. Cependant, elle aussi récupéra une conception intégrante de la vie sociale en raffinant sa compréhension des processus et en définissant la culture comme un système de sens. Ce faisant, elle enrichit la lecture que Mills faisait des liens entre la biographie individuelle et la société. Une sociologie historique adéquate démontre comment les « social systems [are] historically produced figurations of interdependent individuals » (Abrams 1982 : 234) et, par conséquent, comment l'action sociale résulte de choix opérés dans un cadre de contraintes. Une anthropologie tout à fait historique devrait élucider comment se construit historiquement cette dialectique du choix et de la contrainte et comment la culture la médiatise. La médiation culturelle de l'action et de la structure est au cœur d'une imagination anthropologique. C'est là le dénominateur commun des déclarations générales de Bourdieu (1977), Cohn (1980), Comaroff (1982), Ortner (1984), Smith (1984) et des études particulières d'Austin (1984), Comaroff (1985), Hirschfeld (1977), Rosaldo (1980) et Sider (1985).

Ce court essai a deux ambitions. Premièrement, je veux souligner la double signification de cette vision de l'anthropologie actuelle. Nous terminons en effet ce siècle avec la domination, dans les sciences humaines et dans les arts, du schisme fallacieux entre le modernisme, qui rejette catégoriquement le passé comme source d'inspiration, et le postmodernisme, qui le récupère allègrement comme terrain vague pour ses constructions. L'insistance de l'anthropologie sur l'interinfluence nécessaire de l'analyse culturelle et de la compréhension historique constitue une voix essentielle pour éviter ce pénible choix.

De plus, la division moderne/postmoderne n'est pas simplement un affrontement d'intellectuels. Elle fait partie du champ de forces plus large de la modernité, champ qui exerce d'énormes pressions sur la vie quotidienne des gens ordinaires — notamment ces pressions qui cherchent à désengager notre univers de sens du passé et du présent. Les actions et les structures de la vie quotidienne moderne sont façonnées par ces pressions tout en s'exerçant contre elles. L'ethnographie, qui actualise les revendications de l'anthropologie et représente les formes de la vie quotidienne, lance ainsi un défi prometteur et périlleux à ces pressions auxquelles l'anthropologie peut et doit, donc, avancer des réponses théoriques et concrètes.

Ces revendications sont audacieuses et on pourrait les écarter pour cause de ruminations sybillines. Pour cette raison, la seconde ambition de cet essai est de conférer une forme ethnographique à cette vision de l'anthropologie qui est entièrement culturelle, structurelle et historique. J'emploie donc un exemple de l'anthropologie du Japon, qui complète ainsi les autres articles de ce numéro spécial en témoignant de l'importance d'une région du monde qui semble sous-estimée par la discipline en général. L'anthropologie du Japon a trois caractéristiques. Premièrement, la profondeur chronologique de ce pays et l'énorme quantité d'archives qu'on y trouve requièrent de notre part une perspective historique qui est souvent inaccessible à nos collègues travaillant sur d'autres régions ; l'histoire ne peut jamais servir de simple toile de fond à nos enquêtes anthropologiques, elle est leur

fondement même. Deuxièmement, les anthropologues du Japon ont l'occasion — c'est aussi un défi — de dialoguer avec des interlocuteurs très érudits : au mieux, nous sommes partenaires dans la conversation avec les chercheurs japonais qui travaillent sur le Japon. Et finalement, à la différence de plusieurs autres régions du monde qui ont été négligées par beaucoup de savants occidentaux et cantonnées à l'anthropologie, les anthropologues du Japon ont toujours eu à communiquer et souvent à confronter leurs recherches avec celles des historiens, des politologues, des économistes — en fait, avec la gamme complète des champs disciplinaires (pour une discussion plus complète, voir Kelly 1991). Dans les études sur le Japon, l'anthropologie s'est avérée à la fois critique et influente, mais, pour ces raisons et pour d'autres, l'anthropologie du Japon est réciproquement vitale pour notre discipline et pour ma vision particulière de la discipline.

L'exemple que je présente ici brièvement se situe à une intersection de l'ethnographie et de la vie quotidienne dans une petite région du Nord-Est japonais où j'ai fait des terrains intermittents sur une période de vingt ans. Je veux montrer comment, en ce lieu et pour ces gens, les tentations et les pièges de la modernité sont formulés dans l'idiome de la rationalité et de la nostalgie. Je résumerai tout d'abord le processus compliqué par lequel la culture locale du riz a été minutieusement mécanisée, puis je présenterai les politiques significatives par lesquelles la culture locale des cérémonies a été stratégiquement définie en termes de sentiments.

Rationalité et nostalgie dans la nouvelle classe moyenne japonaise

Depuis 30 ans, les médias japonais — et cela a été répété par les intellectuels japonais et occidentaux — avancent que 90 % des Japonais appartiennent à la classe moyenne. Cette affirmation signifie plus et moins que ce qu'il paraît à première vue. Depuis les années 1950, une conception dominante de la croissance personnelle a popularisé un modèle étroit reposant sur le soutien familial, le succès à l'école et la satisfaction au travail. L'idéologie d'avant-guerre du « système familial » (*kazoku seidô*), maintenant discréditée, a été remplacée par une nouvelle image de la famille nucléaire (nucléaire à la fois socialement et physiquement) dont le mari gagne le riz, la femme reste au foyer et les deux enfants sont étudiants-samouraïs. L'emploi à vie et à plein temps dans une grande entreprise (*sarariiman*) est devenu la norme en matière de travail. De plus, un système public d'éducation de masse implacablement fondé sur les résultats scolaires lie maintenant la maison et le travail, les enfants et les adultes. Cette triade est devenue le cadre d'organisation de la nouvelle classe moyenne japonaise. Elle constitue pour beaucoup un modèle culturel d'aspirations concordantes qui oriente le comportement et le jugement. Pour d'autres, elle induit des pressions paradoxales et pénibles. Cependant, ce taux de 90 % de réponses dans les sondages au sujet de l'appartenance à la classe moyenne ne représente pas ce que l'on croit : c'est moins l'atteinte par tous de cet objectif ou la cohérence logique que le grand attrait du modèle. De nombreuses mesures confirment que les chances individuelles continuent de varier grandement, mais la conscience japonaise de l'appartenance à la classe moyenne entraîne une grande homogénéité dans les critères de succès et les modèles de vie (Kelly 1993).

Pour comprendre le Japon du XX^e siècle, il est essentiel de montrer comment ce modèle de la Nouvelle Classe Moyenne a captivé l'imagination collective pour devenir la vision dominante et organisatrice du moment présent. Bien qu'il ne soit pas souvent formulé en ces termes, c'est néanmoins le thème sous-jacent de la plupart des études sur la société japonaise d'après-guerre, comme ces travaux qui ont fait école : Dore (1958), Vogel (1963) et Plath (1964). Les anthropologues sont bien placés pour étudier ce problème s'ils ont des intérêts théoriques pour la culture en tant que système de sens et s'ils défendent la méthodologie ethnographique. En effet, les présentations institutionnalisées de la vie moderne sont des constructions culturelles qui « serve less to regulate conduct than to provide the terms within which action becomes intelligible » (Rosaldo 1980 : 153). Ce que cela veut dire, c'est qu'il ne s'agit pas d'un ensemble de restrictions déterminantes correspondant à la somme normative de la société japonaise contemporaine. Elles forment plutôt un modèle souple d'attentes dont la réalisation requiert une interprétation active. Leur mise en acte n'est jamais simple, elle est changeante et conflictuelle parce que les interprétations, que les gens choisissent de faire ou sont forcés d'accepter, dépendront de leur position dans un champ d'influences différencielles. L'ethnographie est essentielle à notre évaluation de la vie quotidienne parce qu'elle permet de la représenter comme le théâtre de la mise en acte de significations.

Ma propre recherche a pour objectif de comprendre comment les gens d'une petite région du Japon se définissent par rapport à ces idéalisations de la vie moderne. Il s'agit de comprendre comment ces personnes sont conditionnées par celles-ci et comment, en retour, ils leur ont donné sens à partir de leurs propres expériences. Cette région, la petite plaine du Shônai, se trouve loin des grands corridors métropolitains, le long de la côte Nord-Ouest de l'île principale du Japon, Honshu. Cette étendue plate et fertile est protégée de la mer par de basses dunes de sable. Les rivières qui descendent des montagnes l'irriguent et l'entourent sur les trois autres côtés. Les centaines de milliers de personnes qui l'habitent vivent maintenant dans deux grandes villes, plusieurs villes plus petites et des centaines de villages. Il y a 150 ans, les gens du Shônai étaient des paysans, des marchands urbains et des samourais au service du seigneur qui avait des droits féodaux sur la plaine. Voilà 50 ans, ils étaient fermiers, boutiquiers, ouvriers, mais aussi citoyens-soldats hésitants d'un état militaire de plus en plus agressif. Aujourd'hui, quelques-uns pratiquent l'agriculture à plein temps, et beaucoup combinent l'agriculture à temps partiel avec des emplois dans de petites ou grandes entreprises privées et dans les services publics. Ils profitent des nombreux agréments d'une infrastructure métropolitaine, mais à l'échelle plus confortable d'une région moins densément peuplée. D'après les sondages et d'après ce que les gens me disent, ils font partie de la classe moyenne. J'ai cherché à élucider comment ils en sont venus à revendiquer cette appartenance en analysant les transformations de l'organisation du travail, de la famille et de la communauté.

Je veux cependant centrer mon analyse sur un aspect précis de la participation du Shônai à la formation de la nouvelle classe moyenne nationale. Il s'agit des efforts qu'ont déployés les autorités centrales du Japon pour incorporer des

régions comme le Shônai dans une entité politique nationale et dans la culture de masse grâce à deux idiomes primaires : la rationalité et la nostalgie. Dans la reconstruction d'après-guerre, aucun terme ne s'est avéré aussi puissant dans l'idéologie, et difficile à définir sémantiquement, que celui de *gôrika* (rationalisation). Ce terme a servi comme grande rubrique pour tout réformer, des conseils municipaux aux manuels scolaires, de la conception des cuisines au mode de circulation urbaine et au régime alimentaire. Dans les régions comme le Shônai, où l'agriculture ordonnait le rythme de vie, les conséquences de la guerre aboutirent à la dénonciation du travail agricole, de la famille paysanne et de la communauté agraire comme reliquats du « féodalisme » et comme l'antithèse du « moderne » et « démocratique ». *Gôrika* a fourni les bases d'une réévaluation profonde de l'agriculture et de sa place dans l'économie politique locale.

Toutefois, alors même que les autorités centrales visaient à transformer la vie du Shônai avec des programmes de rationalisation, elles ont aussi cherché à s'approprier son passé pour appuyer leurs conceptions idéalisées du leur. À la charnière des années 1960-1970, une mode du « village natal » (*furusato bumu*) a fétichisé les « campagnes » comme le Shônai dans les publicités, les itinéraires touristiques et les émissions de télévision. C'étaient dorénavant le pittoresque des fermes, l'intégrité du travail agricole et les liens de la communauté villageoise que l'on célébrait au lieu de les dénigrer. Les gens du Shônai se sont vu assigner un passé imaginaire pendant qu'on les conviait à un avenir sans problèmes, et ils ont dû apprendre à manœuvrer avec ces idiomes de rationalisation et de nostalgie. Ces manœuvres qui orientent le façonnement de leurs nouveaux modèles de vie fondent ma tentative de les représenter dans l'ethnographie. Cet essai présente deux brèves illustrations de leur vie et de mon ethnographie.

La rationalisation de l'agriculture du Shônai

Au XX^e siècle, le Shônai est devenu l'une des grosses régions productrices de riz. Le travail de ferme n'occupe plus la majorité de la population, mais il reste un élément central de l'identité de la région et des activités de la plupart des services publics et des milieux d'affaires. L'agriculture du Shônai a connu deux changements frappants : la rationalisation des modes et des relations de production et le raffermissement de la conscience des producteurs en tant que petits propriétaires. Par le premier changement, j'entends que le travail se détache de la maisonnée : l'agriculture est devenue la seule ressource des jeunes hommes et elle s'insère dans un réseau institutionnel spécialisé (coopérative agricole, district d'amélioration de la terre, services annexes, etc.). Le deuxième changement s'explique par ce que l'agriculteur est devenu à la fois gestionnaire et travailleur, et il veut continuer à contrôler la production et contribuer directement aux travaux agricoles. Ces deux propensions au changement semblent diverger, puisque l'on peut distinguer une « nouvelle classe moyenne » et une « vieille classe moyenne » avec chacune ses habitudes et ses choix. En fait, je crois que la première tendance a permis à la deuxième de perdurer, alors que la deuxième a atténué quelques-unes des tensions aiguës causées par la première (voir aussi Kelly 1990a).

Ces changements dans le travail agricole sont des résultats plutôt inattendus des deux « révolutions vertes » au XX^e siècle, réformes radicales de la technologie et de l'organisation sociale qui transformèrent la culture du riz et le paysage des rizières. Pendant la première période, entre 1895 et 1920, les grands propriétaires terriens adoptèrent le discours emblématique de « l'amélioration des affaires agricoles » (*nôji kairyô*) pour standardiser la location des terres aux tenanciers, améliorer la qualité du riz et des récoltes et accroître le rendement de leurs exploitations. Paradoxalement, leurs réformes ont stimulé une contre-organisation qui a conféré l'avantage aux petits tenanciers. Plus récemment, de 1965 à 1980, l'État a vigoureusement promu la « rationalisation de l'agriculture » (*nôgyô gôrika*) par la mécanisation ; cette démarche visait à encourager l'exode de la force de travail agricole vers l'industrie et à consolider un noyau de fermes plus vastes où le travail agricole s'effectuerait à plein temps. Au lieu de cela, la plupart des maisonnées conservèrent leur terre et utilisèrent les nouvelles machines et le généreux soutien monétaire pour permettre aux jeunes hommes de continuer l'agriculture à petite échelle, tandis que les autres membres de la famille trouvaient des emplois non agricoles.

Pendant les deux révolutions du riz, on a opposé « rationnel » et « moderne » à « ancien » et « féodal ». Pourtant, l'entrée en scène de ces termes puissants a eu un résultat surprenant, étant donné que ni les grands propriétaires terriens ni les ministères ne pouvaient vraiment contrôler leur signification. Par deux fois, de petits propriétaires se les approprièrent et parvinrent à redéfinir et réaffirmer leur mode de vie. Et pendant ces deux périodes, ce qui a compliqué le cours de la réforme et en a influencé l'issue, ce furent les tensions à l'intérieur des couches sociales et entre elles : parmi les propriétaires terriens, dont la conception du « profit » variait ; entre les ministères, spécialement le ministère des Finances et ceux de la Construction et de l'Agriculture ; et à l'intérieur des maisonnées, divisant les générations et les sexes.

Par exemple, au cours des années 1960-1970, on ne savait pas si les objectifs de la réforme en cours étaient d'augmenter la production ou de réduire le travail. Beaucoup de parents voulaient acheter un équipement complet de machines de riziculture pour que leur fils puisse les utiliser, s'attendant à ce que l'augmentation des récoltes en finance le remboursement. De nombreux fils conservaient l'espoir que l'agriculture mécanisée leur offrirait une occupation « moderne » et que les machines leur permettraient de cultiver seuls, sans leur père dont le savoir devenait obsolète et dont ils souhaitaient usurper l'autorité. Ces deux révolutions ont donc constitué des luttes autour du sens des mots « rationnel » et « ancien » et elles ont eu comme conséquence que, dans la plaine, l'agriculture a développé des procédures et des relations sociales qui sont peut-être plus « rationnelles » qu'ailleurs.

La sentimentalisation de la culture du Shônai

Toutes les époques préindustrielles et industrielles connaissent cette oscillation entre la condescendance snob et la sentimentalité sirupeuse qui caractérisent les images réciproques de la ville et de la campagne. Le Japon ne fait certainement

pas exception. Comme je l'ai indiqué plus haut, dans les années 1950, la campagne était perçue comme un bastion de « féodalité » résiduelle et de coutumes superstitieuses. C'était le « trou » (*inaka*), peuplé de paysans besogneux (*hyakusho*), qui subissaient l'autorité des patriarches (*kafuchô*) de leur famille. Au cours des années 1970, les traditions implicites sont devenues les racines d'une tradition authentique et la campagne fut désormais considérée comme le dernier creuset des nobles vertus. Dans l'ivresse de la « nostalgie rurale », les institutions culturelles et le pouvoir central évoquaient une image de la campagne comme contrepoint moral au cœur industriel de la bureaucratie et de l'entreprise. Les gens de la campagne, au Shônai comme ailleurs, ont répondu vigoureusement et de façon ambivalente à ces reconstructions de la campagne dans l'imaginaire populaire et dans les médias. Ils se sont parfois refaçonnés dans cette image par leurs discours et leurs actions, soit en se dissimulant, soit en projetant une image différente d'eux-mêmes et de leurs vies.

Au Shônai, les efforts pour définir et reconstruire l'identité de la communauté locale dans sa rencontre avec la culture de masse ont tourné autour d'une juxtaposition nouvelle et subtile des termes *nôson* (village agricole), *furusato* (village natal) et *inaka* (la campagne). Parmi les centaines de fermes du Shônai, une minorité pratique l'agriculture à plein temps mais *nôson* reste un terme courant pour s'auto-définir. Ce mot est maintenant subtilement nuancé. Le *nôson* « rétrograde » est le destinataire des généreux programmes de développement rural qui incluent des centres de santé, des autoroutes et des tours à bureaux en milieu urbain ; le *nôson* « traditionnel » développe une rhétorique défensive contre les « excès » de la société nationale dont ses habitants cherchent à joindre les rangs.

Cette dialectique du développement de la communauté et de la nostalgie rurale s'illustre de façon éclatante dans le village de Kurokawa (au Shônai) où, depuis 400 ans, un spectacle élaboré de théâtre Nô constitue le rituel principal d'un festival associé au sanctuaire shinto (voir aussi Kelly 1990b). Une organisation complexe d'environ 300 maisonnées fournit les acteurs, les musiciens, le chœur et soutient le cycle du festival. Cet événement s'avère depuis lors véhiculer la mobilisation politique, le changement économique et la mémoire culturelle. Ce n'est pas par hasard si l'un des deux dirigeants actuels du groupe Nô a été aussi directeur de la coopérative locale et maire du village de Kurokawa.

Il y a soixante ans, à la manière d'Oberammergau, ce Nô de Kurokawa « fut découvert » par un acteur professionnel de théâtre Nô, des universitaires et des journalistes de Tokyo. Leur enthousiasme pour ce qu'il ont cru être un « *ur-Nô* » primitif, enflammé par le boom récent de la nostalgie, a élevé ce rituel de village au rang de « trésor préfectoral » et l'a transformé en une attraction touristique nationale. Les gens de Kurokawa eux-mêmes apprécient cette reconnaissance mais s'en méfient autant. Ils continuent d'insérer leurs représentations de théâtre Nô dans les festivités nocturnes du milieu de l'hiver, au sanctuaire du village. Ces pièces qui étaient dédiées au dieu de la montagne pour qu'il assure la fertilité visent maintenant à divertir et apprivoiser une audience tout aussi importante et volage et qui prend le train pour venir de la capitale. À Tokyo même, les gens de Kurokawa apparaissent fièrement sur les planches du théâtre national Nô, où ils

offrent des prestations sophistiquées d'un art dramatique très difficile. Mais ils consacrent aussi leurs temps libres à exercer des pressions sur leur représentant à la Diète et sur les technocrates des ministères : ils cherchent à obtenir des octrois gouvernementaux pour l'achat d'équipements de riziculture et pour développer un système d'égout municipal.

Ce cycle du festival Nô a été remanié symboliquement et réorganisé socialement dans le cadre des politiques culturelles de l'authenticité et des politiques agricoles de mécanisation. Dans des termes d'une clarté peu commune, Kurokawa nous procure l'image d'un drame qui se joue de façon beaucoup plus discrète et diffuse dans des centaines d'autres villages du Shônai — ce drame consiste à savoir comment formuler une identité communautaire qui se fonde de manière constructive sur les images de la campagne (*inaka*) et du village natal (*furusato*).

En guise de conclusion

L'ethnographie, quand elle est fondée sur le respect de son objet, peut nous fournir une démonstration disciplinée de deux vérités anthropologiques simples : premièrement, la culture est le terrain des significations de la vie sociale qui conditionne nos choix et nos contraintes ; deuxièmement, l'histoire est le terrain dialectique de nos actions et des pressions qui s'exercent sur nos actions. Lorsqu'elle respecte son objet, l'ethnographie peut devenir une représentation juste de la vie quotidienne en tant que lutte dramatique visant à intégrer et à combattre en même temps la mémoire culturelle.

L'illustration que j'ai donnée ici des programmes simultanés de rationalisation et de nostalgie n'a certainement pas pour but de suggérer que la conjonction de la raison et du sentiment n'existe que dans le Japon moderne actuel. Toutefois, pendant les périodes précédentes de l'histoire du Japon, la rationalisation et la sentimentalisation se sont le plus souvent opposées l'une à l'autre. Je crois que le dilemme distinctif de la modernité avancée se trouve dans cette combinaison raison-sentiment qui détache le passé du présent et qui nie les façons dont celui-là pénètre celui-ci.

Gôrika (rationalisation) a signifié plusieurs choses dans divers contextes du Japon de l'après-guerre, mais ce terme a projeté un mode de compétence qui se fonde sur ses propres caractéristiques formelles : professionnalisation des rôles, bureaucratisation des institutions et systématisation des procédures. Le discours de la rationalisation a rejeté l'ancienne légitimité. Par ailleurs, la nostalgie subvertit également la conscience historique dans sa tentative passionnée de récupérer et de restaurer une authenticité qui nous échappe. Le passé est alors préservé comme un monument gelé et n'est pas reconnu comme une présence vivante.

Les gens du Shônai ont lutté contre la puissance de ces tendances convergentes. Il ont cherché à transformer leur vie quotidienne grâce à un langage de rationalité — sans nier catégoriquement les contours du passé de la région — et ils ont essayé de garder en vie certaines de leurs traditions — sans devenir les victimes d'une sentimentalité gluante. Le degré de leur succès dans cette tentative

déterminera leur capacité de se maintenir sur cette marge étroite entre la libération et le déracinement, laquelle représente le défi de la vie moderne que nous devons tous affronter.

Article inédit en anglais traduit par Bernard Bernier et André Mirza

Références

- ABRAMS P., 1982, *Historical Sociology*. Ithaca, Cornell University Press.
- AUSTIN D. J., 1984, *Urban Life in Kingston, Jamaica. The Culture and Class Ideology of Two Neighborhoods*. New York, Gordon and Breach.
- BARBER B., 1982, « The World We Have Lost », *New Republic*, Septembre, 13 : 27-32.
- BOURDIEU P., 1977, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- COHN B., 1980, « History and Anthropology. The State of Play », *Comparative Studies in Society and History*, 22, 2 : 198-221.
- CAMAROFF Jean, 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago, University of Chicago Press.
- CAMAROFF John, 1982, « Dialectical Systems, History, and Anthropology. Units of Study and Questions of Theory », *Journal of Southern Africa Studies*, 8 : 143-172.
- DORE R. P., 1958, *City Life in Japan*. Berkeley, University of California Press.
- HIRSCHFELD L. A., 1977, « Art in Cunaland : Ideology and Cultural Adaptation », *Man*, 12 : 104-123.
- KELLY W. W., 1990a, « Regional Japan : The Price of Prosperity and the Benefits of Dependency », *Daedalus*, 119, 3 : 207-227.
- , 1990b, « Japanese No-Noh. The Crosstalk of Public Culture in a Rural Festivity », *Public Culture*, 2, 2 : 65-81.
- , 1991, « Directions in the Anthropology of Contemporary Japan », *Annual Review of Anthropology*, 20 : 395-431.
- , 1993, « Finding a Place in Metropolitan Japan. Ideologies, Institutions, and Everyday Life » : 189-216, in Andrew Gordon (dir.), *Postwar Japan as History*. Berkeley, University of California Press.
- ORTNER S., 1984, « Anthropology Since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1 : 126-166.
- PLATH D. W., 1964, *The After Hours. Modern Japan and the Search for Enjoyment*. Berkeley, University of California Press.
- ROSALDO R., 1980, *Ilongot Headhunting, 1883-1974. A Study in Society and History*. Stanford, Stanford University Press.
- SIDER G., 1985, « Family Fun in Starve Harbour » : 340-370, in H. Medick et D. W. Sabean (dir.), *Interest and Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH R. T., 1984, « Anthropology and the Concept of Class », *Annual Review of Anthropology*, 13 : 467-494.
- VOGEL E. F., 1963, *Japan's New Middle Class*. Berkeley, University of California Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Compromis avec la modernité. Ethnographie et vie quotidienne dans une plaine rizicole du Japon

L'anthropologie insiste pour mener de front l'analyse culturelle et l'investigation historique. Ce faisant, elle constitue une voix indispensable pour éluder le choix pénible entre le modernisme, qui rejette platement le passé comme source d'inspiration, d'une part, et le postmodernisme, qui fait allègrement main basse sur les créations du passé.

Cet essai montre comment une petite région du nord du Japon lutte contre ces puissants courants en articulant les tentations et les pièges de la modernité dans les idiomes de la rationalité et de la nostalgie. Je procède pour cela en esquisant tout d'abord le processus tortueux par lequel la riziculture s'est mécanisée, puis en décrivant les politiques qui ont intentionnellement sentimentalisé la culture festive locale.

Le langage de la rationalité permet à ces gens de transformer leur vie quotidienne sans renier les contours du passé régional, et ils luttent pour conserver leurs traditions sans pour autant s'engluer dans la sensiblerie.

Mots clés : Kelly, modernité, tradition, rationalisation, nostalgie, Japon

Coming to Terms with Modernity. Ethnography and Everyday Life on a Japanese Rice Plain

Anthropology's insistence on the necessary mutualism of cultural analysis and historical understanding is an essential, countervailing voice to the unpalatable choice we are given between Modernism, which flatly rejects the past as a ground for inspiration and Post-modernism, which blithely scavenges the past for its fabrications. This essay shows how people of a small region of northern Japan have wrestled against these same powerful tendencies. By sketching, first, the convoluted process by which its local rice agriculture has been thoroughly mechanized and, second, the motivated politics by which local festival culture has been strategically sentimentalized, I show how the enticements and entrapments of modernity are phrased, in this place and by its people, in the idioms of rationality and nostalgia. A language of rationality has allowed them to transform their daily lives without flatly denying the contours of the region's past. And they have struggled to keep alive certain of their traditions without falling prey to a cloying sentimentality.

Key words : Kelly, modernity, tradition, rationalization, nostalgia, Japan

William Kelly
Department of Anthropology
Yale University
New Haven, CT 06520-8277
États-Unis